王阳明“本体”观辨证

——兼与亚里士多德“ousia”的比较研究

龚 晓 康

(贵州大学 哲学学院, 贵阳 550025)

摘　要: “本体”为中国哲学的重要概念之一,王阳明对之有着系统的阐发。他认为“身心意知物是一件”,而以身—心—意—知—物的场域作为“本体”。“心”在此源初场域中居于主宰的地位,故王阳明常言“心之本体”。而王阳明关于“至善是心之本体”“心之本体即是天理”“知是心之本体”“定者心之本体”“诚是心之本体”“乐是心之本体”的说法,表明本体具有善恶无待、条理秩然、自然明觉、无分动静、至诚无妄、自足喜乐等特征。王阳明关于本体的言说,实可与亚里士多德的 ousia 交互发明。这不但有助于澄清 ousia 的翻译疑难,而且有助于回应中西本体论的同异问题。

关键词: 阳明心学;场域;本体

中图分类号:B 248.2　　**文献标识码:** A　　**文章编号:**1000-5919(2025)01-0052-11

据学界现有的研究,中国哲学的“本体”一词,最早出现于京房的《京氏易传解读》:“阴阳二位,各复本体。”司马光《温公易说》卷五释云:“阴阳者,易之本体,万物之所聚。”本体既然为天地万物之所聚合,那就被赋予了本原的意义,而张载以本体指事物之本然,“太虚无形,气之本体”(《正蒙·太和》)。朱熹关于本体的论述尤为丰富,有“天理自然之本体”“性之本体”“心之本体”等多种说法,本体也就被赋予了更丰富的内涵。

近代以来,随着西学的东传,关于中西哲学的“本体”成为学界讨论的焦点。熊十力认为本体应是“备万理、含万德、肇万化,法尔清净本然”者,即是宇宙本来如此之究竟本原,具有“绝对”“幽隐”“恒久”“圆满无缺”“既变易又不变易”等特征。① 张岱年分析了传统中国哲学的本体概念,认为其大略有三种特征:其一,本体是“本来而恒常者”;其二,本体有“本然、原来”之意;其三,本体意味着“本根”,指“宇宙中之至极究竟者”。② 陈来大致承张先生之说,设定本体为“宇宙时时而有、永不枯竭的内在根源”③。以上诸说,主要是以本体为宇宙之本原,然亦有学者就人之生命而言本体,这见于唐君毅的如下说法:“‘本体’之一名,即恒指吾人之生命心灵之主体,而此主体即表现于生命心灵之种种活动或用,如体验、体会、体贴、体悟、体达等之中。”④成中英亦持类似的观点,他认为本体是对整体生命存在的一种支持,“是一个整体的存在,是在人对生命的体验中建立的一种真实的存在”。⑤ 当然,关于中国古代的本体概念,学界还有其他的观点。方朝晖区分了体用义、宗教义、哲学义三种不同的本体概念,认为中国

收稿日期:2024-09-23

作者简介:龚晓康,贵州大学哲学学院教授。

基金项目:国家社科基金一般项目“阳明学知识论问题研究”(21BZX068)。

① 参见熊十力:《新唯识论(语体文本)》,萧萐父主编:《熊十力全集》第三卷,武汉:湖北教育出版社 2001 年版,第 94 页。

② 参见张岱年:《中国哲学大纲》,《张岱年全集》第二卷,石家庄:河北人民出版社 1996 年版,第 40—41 页。

③ 陈来:《仁学本体论》,北京:生活·读书·新知三联书店 2014 年版,第 12 页。

④ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》自序,《唐君毅全集》第 19 卷,北京:九州出版社 2016 年版,第 20 页。

⑤ 成中英、杨庆中:《从中西会通到本体诠释》,北京:中国人民大学出版社 2013 年版,第 252 页。

古代哲学主要是在体用论意义上讨论本体的，本体可指“一切事物的形体或基础”，引申为“事物固有的恰当样式”。①

至于中西哲学之间本体的异同，学界也多有讨论。张岱年认为西方哲学讲本体，“现象是假是幻，本体是真是实”，而中国哲人讲本根与事物的区别，“不在于实幻之不同，而在于本末、源流、根枝之不同。万有众象同属实在，不惟本根为实而已”。② 牟宗三以“境界”与“实有”来区分中西哲学的本体论，他认为中国哲学的本体论只是“圣证之主观性所达至之境界之客观姿态”，因而是“境界形态之本体论”；西方哲学是“分解撑架地在客观真实方面其有如此之‘实有’”，故而是“实有形态之本体论”。③ 唐君毅基于主客对待的视角讨论中西哲学本体论，他认为西方哲学之本体偏于“形上学的客观义”，而中国哲学中“此体之主体义乃本义，客观义只是末义”。④ 郑开认为，源自古希腊哲学的“本体”和“存在”并不符合中国哲学语境中的“本体”，这是因为，“毕竟它多少还黏附着 ontology 的意味，使得‘本体’难免‘实体’(ousia/substance)或‘实体化’之嫌”。⑤ 当然，也有学者认为中西哲学的本体有同有异。陈来指出，“作为最高实体、终极实体，道体的讨论和西方哲学的实体讨论是一致的”，但西方哲学的本体逐步成为“所谓主观性、真理性、对象性、超越性的东西”，而中国哲学的本体是“一个整体的存在，动态的存在，过程的全体，是人对生命体验中建立的真实”。⑥ 程志华的观点与之类似，他认为中西哲学的本体概念“不仅有异，而且有同，甚至‘同’为更主要方面”，进而，他借用维特根斯坦的“家族相似”概念，认为中西哲学所言本体同属于一个“本体家族”。⑦

对于“本体”概念，王阳明相当重视。他有“性之本体”“良知之本体”“天之本体”“知行本体”等说法。不过，他更多地是讲“心之本体”，并提出了“至善是心之本体”⑧“心之本体即是天理”⑨“知是心之本体”⑩“定者心之本体”⑪“诚是心之本体”⑫“乐是心之本体”⑬等观点。梳理阳明学中“本体”的内涵，并将之与亚里士多德的 ousia⑭ 进行比较研究，既有利于澄清后者的翻译疑难，亦有利于澄清中西本体论的同异问题。

一、作为场域的本体

中国哲学关于本体的讨论，一般是基于体用的视角。阳明有云：“明明德者，立其天地万物一体之体也。亲民者，达其天地万物一体之用也。”⑮在这里，“明明德”与“亲民”之间存在着体用的关系，而本体乃是指“天地万物一体之体”，也就是指天地万物同体无间的状态。

“本体”既然意味着天地万物的同体无间，那就有必要先行讨论“物”的问题。如所周知，阳明既言

---

① 参见方朝晖：《论“本体”的三种含义及其现代混淆》，《哲学研究》2020 年第 9 期，第 46 页。
② 参见张岱年：《中国哲学大纲》，第 42—43 页。
③ 参见牟宗三：《才性与玄理》，《牟宗三先生全集》第 2 册，台北：联经出版事业公司 2003 年版，第 306 页。
④ 参见唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》自序，第 20 页。
⑤ 郑开：《中国哲学语境中的本体论与形而上学》，《哲学研究》2018 年第 1 期，第 79 页。
⑥ 参见陈来：《仁学本体论》，第 12—13 页。
⑦ 参见程志华：《原本体——基于中西哲学本体比较的分析》，《社会科学研究》2022 年第 5 期，第 148 页。
⑧ 王守仁：《王阳明全集》，吴光等编校，上海：上海古籍出版社 2011 年版，第 2 页。
⑨ 王守仁：《王阳明全集》，第 30 页。
⑩ 王守仁：《王阳明全集》，第 7 页。
⑪ 王守仁：《王阳明全集》，第 19 页。
⑫ 王守仁：《王阳明全集》，第 40 页。
⑬ 王守仁：《王阳明全集》，第 127 页。
⑭ ousia 为亚里士多德所列的十范畴之首，中国学界对该词有“本体”“实体”“本质”等不同译法。
⑮ 王守仁：《王阳明全集》，第 1067 页。

“意之所在便是物”①,亦言“心外无物”②,其实,我们更应注意他“身心意知物是一件”的观点。

> 先生曰:“惜哉!此可一言而悟!惟濬所举颜子事便是了,只要知身心意知物是一件。”九川疑曰:“物在外,如何与身心意知是一件?”先生曰:“耳目口鼻四肢,身也,非心安能视听言动?心欲视听言动,无耳目口鼻四肢亦不能,故无心则无身,无身则无心。但指其充塞处言之谓之身,指其主宰处言之谓之心,指心之发动处谓之意,指意之灵明处谓之知,指意之涉着处谓之物:只是一件。”③

陈九川的疑问在于,事物本是在人心之外者,如何能与身心意知为一件?阳明解释说,耳目口鼻四肢之所以有视听言动,乃是基于心的本原性作用;而心要有视听言动之功,亦须借助于耳目口鼻四肢。进而,阳明认为身心意知物五者之间存在着内在的关联:本心的充塞处便是身体,身体的主宰处便是本心,本心之发动处便是意识,意识的灵明处便是良知,意识的涉着处便是事物,故而五者“只是一件”。

“身心意知物是一件”其实是要说明,五者存在着内在的关联而构成了源初的场域。“心”在此源初场域中居于主宰的地位,故阳明谓言“一天地万物以为心”④,并常言“心之本体”。进而,他视“心之本体”为本真之自我——“真己”:

> 这心之本体,原只是个天理,原无非礼,这个便是汝之真己。这个真己是躯壳的主宰。若无真己,便无躯壳,真是有之即生,无之即死。汝若真为那个躯壳的己,必须用着这个真己,便须常常保守着这个真己的本体。⑤

这里,阳明以“心之本体”为“真己”。而所谓的“真己”,乃是以天地万物为一体者,“仁者以天地万物为一体,莫非己也”⑥。此处之“己”,即是孟子“万物皆备于我”之“我”。实则,“身—心—意—知—物”的源初场域即是人之本体,“若其本体,惟吾而已,更何处有天地万象?”⑦故阳明所言的“本体”,也就是“天地万物一体之体”,不离于人而为“真己的本体”。

阳明以“身—心—意—知—物”的源初场域作为本体,这就有助于我们澄清相关的观点。熊十力关于本体为“备万理、含万德、肇万化,法尔清净本然”的论述,可谓是对阳明“天地万物一体之体”的阐发。而唐君毅、成中英关于本体乃是人之真实生命心灵的说法,也深得阳明“真己的本体”的义趣。进而,我们发现王阳明与熊十力两人所言的本体皆具有以下特征:其一,作为源初的场域,“本体原无内外”⑧,也就是没有任何对待而为“绝对”者;其二,“真己”与“躯壳的己”之间存在着二重化的运作,故本体常为“幽隐”者;其三,人之本心,“亘古亘今,无终无始”⑨,故本体为“恒久”者;其四,“心外无物”,物并不能逸出场域之外,故本体乃“圆满无缺”者;其五,“太极生生之理,妙用无息,而常体不易”⑩,此中太极即是本体,妙用无息而为“变易”者,常体不易而为“不变易”者。

这种基于“身—心—意—知—物”的场域而有的本体,能否被视作天地万物的“本根”呢?确实,物乃是位于场域之中并向人所显现,在这个意义上场域可说为“本根”,但这种“本根”只能是氤氲相感的场域而不能是某种特定本原。同时,在阳明这里,本体乃是生生不已的场域,并没有抽象的定然体性,

---

① 王守仁:《王阳明全集》,第 6 页。
② 王守仁:《王阳明全集》,第 28 页。
③ 王守仁:《王阳明全集》,第 103 页。
④ 王守仁:《王阳明全集》,第 287 页。
⑤ 王守仁:《王阳明全集》,第 41 页。
⑥ 王守仁:《王阳明全集》,第 302 页。
⑦ 王守仁:《王阳明全集补编》,束景南、查明昊辑编,上海:上海古籍出版社 2021 年版,第 486 页。
⑧ 王守仁:《王阳明全集》,第 104 页。
⑨ 王守仁:《王阳明全集》,第 24 页。
⑩ 王守仁:《王阳明全集》,第 72 页。

“心无体，以天地万物感应之是非为体”①。这就是说，心虽然被视为本体，但只是一种感应而没有定然体性。究言之，在阳明这里，本体乃是“身—心—意—知—物”的场域，既不能被视为特定的“本原”，亦不能被视为抽象的“实体”，当然更不能被视为事物的“样式”。

“心之本体”既是“身—心—意—知—物”的源初场域，又是以天地万物为一体之“真己”。故阳明所言的本体，乃是“天地万物一体之体”，关联着人之宇宙性生命——“真己”。无论如何，阳明的本体概念主要是基于“人”而展开，并被赋予丰富的内涵。

二、本体的内涵

“身—心—意—知—物”所构成的源初场域，就是“天地万物一体之体”，亦即“心之本体”。就此而言，阳明所言的“本体”，并不能离于“人”。故他更多地基于心而言本体，并有“至善是心之本体”“心之本体即是天理”“知是心之本体”“定者心之本体”“诚是心之本体”“乐是心之本体”等说法，细绎之，这些说法表明了本体具有善恶无待、条理天然、自然明觉、无分动静、至诚无妄、自足喜乐等特征。

（一）“至善是心之本体”

这是阳明关于本体最为重要的界定。何为至善？阳明有言：“不动于气，即无善无恶，是谓至善。”②这句话实际上蕴含了“善”的两重区分：一是“无善无恶”之“善”，其与“恶”相对待；一是不与“恶”相对待之“至善”。心之本体作为源初场域，只是至善而无善恶的对待。善恶的对待发生，源于意念的活动：“顺本体是善，逆本体是恶。”③意念活动顺逆于本体，则有善恶的相待而生，故“有善有恶是意之动”④。实则，只有在经验意识层面才有善恶的对待问题，心之本体则超越了善恶的对待而为至善。

（二）“心之本体即是天理”

依阳明所说，心处于生生不已的流行之中，“如天地之化，本无一息之停”⑤。心之流行并非浑沦无序，而是有其渐次条理：“天命之性具于吾心，其浑然全体之中，而条理节目，森然毕具，是故谓之天理。”⑥可见，阳明所言的“天理”，乃是指人心的天然条理，而为心之不忍秩序：“禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽兽，又忍得？人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲与供祭祀、燕宾客，心又忍得？至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得？这是道理合该如此。”⑦在面对草木、禽兽、路人、至亲之间的伦理困境时，心体自能依其条理而做出道德的抉择，故而，“这心之本体，原只是个天理”⑧，本体不过是人心的天然条理。

（三）“知是心之本体”

此处之“知”，并非指一般意义上的认知，而是指自然明觉之良知。阳明谓：“心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。”⑨当然，良知作为“与物无对”⑩者，尚未落入主客的分化，故只是心之自然明觉：“盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。”⑪良知作为真诚恻怛的本体，对意

---

① 王守仁：《王阳明全集》，第 123 页。
② 王守仁：《王阳明全集》，第 33 页。
③ 王守仁：《王阳明全集补编》，第 542 页。
④ 王守仁：《王阳明全集》，第 133 页。
⑤ 王守仁：《王阳明全集》，第 1294 页。
⑥ 王守仁：《王阳明全集》，第 297 页。
⑦ 王守仁：《王阳明全集》，第 122—123 页。
⑧ 王守仁：《王阳明全集》，第 41 页。
⑨ 王守仁：《王阳明全集》，第 53 页。
⑩ 王守仁：《王阳明全集》，第 119 页。
⑪ 王守仁：《王阳明全集》，第 95 页。

念发动有自然的明觉:"其善欤,惟吾心之良知自知之;其不善欤,亦惟吾心之良知自知之。"①良知能知得意念发动的善恶,故阳明谓"知是心之本体"。

(四)"定者心之本体"

在阳明看来,动静是就事物而言的,本体则超越了动静,所谓:"定者心之本体,天理也。动静所遇之时也。"②就处于时空中的具体事物来说,其或动或静有着明确的区分,但就心之本体而言,则超越了动静的对待而为定:"'不睹不闻、无思无为'非槁木死灰之谓也。睹、闻、思、为一于理,而未尝有所睹、闻、思、为,即是动而未尝动也。所谓'动亦定,静亦定','体用一原'者也。"③细绎之,"不睹不闻、无思无为",可说是静,但非如槁木死灰,故又是动;而"睹闻思为",可说是动,但其"一于理",故又是静。本体实是超越动静者:"无欲故静,是'静亦定,动亦定'的'定'字,主其本体也"④,故阳明言"定者心之本体"。

(五)"诚是心之本体"

所谓"诚",乃是指本心真实而没有虚妄,"夫诚者,无妄之谓"⑤。其实,"身—心—意—知—物"所构成的场域,作为"天地万物一体之体",尚未落入主客的分化与对待,也就没有小我的私欲执着,"只是一个真诚恻怛,便是他本体"⑥。人若纯任良知本体的发用流行,自然有孝悌忠信等德行,"致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝;致此良知真诚恻怛以从兄便是弟"⑦。孝、悌等之所以是德行,乃是因其源于本体之诚,故阳明谓"诚是心之本体"。

(六)"乐是心之本体"

乐,一般是指感性层面的情感,然阳明却认为其有本体的性质:"乐是心之本体。仁人之心,以天地万物为一体,欣合和畅,原无间隔。"⑧仁者以天地万物为一体而超越了物我的对待,故无须去追逐他物以求得自我的满足,这就是本体先天自有的喜乐:"本体之欣合和畅,本来如是,初未尝有所增也。就使无朋来而天下莫我知焉,亦未尝有所减也。"⑨质言之,这种乐超越了自他的对待,而为本体的绝待真乐。

基于上文的分析,我们可以发现,阳明所言本体,有着极其丰富的内涵。作为"身—心—意—知—物"所构成的源初场域,本体具有善恶无待、条理天然、自然明觉、无分动静、至诚无妄、自足喜乐等特征。本体虽然是人先天所有者,但却有被遮蔽的可能,这就需要进一步讨论本体的显隐二重化问题。

三、本体的显隐

"身—心—意—知—物"的源初场域即是"真己的本体"。阳明这里实际上区分了两重自我:一是作为心之本体的"真己",一是"自为形体间隔"了的"躯壳的己"。后者揽"身""意"而为个体性自我,并自觉与外在之"物"相对待。如果说"真己"是以天地万物为一体的话,那"躯壳的己"则意味着这种一体情态的破裂。阳明有言:"心之本体无所不该,原是一个天,只为私欲障碍,则天之本体失了。心之理无穷尽,原是一个渊。只为私欲窒塞,则渊之本体失了。"⑩心之本体,如天般广大,如渊般深沉,但却易为

① 王守仁:《王阳明全集》,第1070页。
② 王守仁:《王阳明全集》,第19页。
③ 王守仁:《王阳明全集》,第71页。
④ 王守仁:《王阳明全集》,第104页。
⑤ 王守仁:《王阳明全集》,第175页。
⑥ 王守仁:《王阳明全集》,第95页。
⑦ 王守仁:《王阳明全集》,第95页。
⑧ 王守仁:《王阳明全集》,第216页。
⑨ 王守仁:《王阳明全集》,第216页。
⑩ 王守仁:《王阳明全集》,第109页。

私欲所遮蔽。因此,两重自我之间存在着隐显的二重化运作:“躯壳的己”若为私欲所窒碍,则将丧失“真己的本体”,是为本体之“隐”;反之,则为本体之“显”。

私欲遮蔽了“真己的本体”,那私欲是如何产生的呢? 这就要回到“躯壳的己”来加以讨论。“躯壳的己”由“意”与“身”构成,而基于“意”的自我对象化作用,其落入了主客的对待,所谓:“意之所在便是物。”①意识发动必有其所在,而其所在便是事物,故意识具有自我对象化的作用。质言之,意识发动处存在着主客的分化:意识的发动者成为主体,意识的对象则成为客体。

意识本来只是一种主观活动,但其意向对象却能被客观化,这涉及人之主体间性问题。《天成篇》有云:“吾一人之视,其色若是矣,凡天下之有目者,同是明也;一人之听,其声若是矣,凡天下之有耳者,同是聪也。”②一人所见色相是如此,天下人所见亦应是如此,这种为人所共见的色相便具有了客观的性质。也就是说,一人所见的色相固然具有主观的性质,但基于主体间性的作用则能具有客观性。人往往不能自觉所见之色相只是主体间性的建构,而误以为这些色相乃是外在于人的客观存在,甚至于此色相之上产生执着意念:“意未有悬空的,必着事物。”③事物只是意向活动的对象而已,但人则执着其为客观实有。

更为重要者,“躯壳的己”既落入主客的对待而显现为有限的存在,那就需要追逐他物以求得自我满足,这也就是自私意欲产生的根源:“七情有着,俱谓之欲。”④七情若是杂有小我之执着,那就成为自私之情欲,并反过来遮蔽本体,“恶人之心,失其本体”⑤,由此而有本体的显隐问题。

“身—心—意—知—物”的源初场域即是“真己的本体”,但人却因“躯壳的己”之私欲而遮蔽了本体。如何才能回归本体? 那就需要破除私欲执着以复归源初场域。又,本体只是“天地万物一体之体”,并不能成为认知的对象。故对于本体的复归只能采取体证而非认知的进路。

本体虽不能不昏蔽于物欲,然却“初不能有加损于毫末也”⑥。也就是说,本体只是被昏蔽而并未真正失去。实则,本体为工夫提供了动力,而工夫是复归本体的路径:“合着本体,方是工夫;做得工夫,方是本体。”⑦就此而言,王阳明关于“至善是心之本体”“心之本体即是天理”“知是心之本体”“定者心之本体”“诚是心之本体”“乐是心之本体”等说法,既是在言说本体自身的性质,也是在言说复归本体的工夫。

其一,本体超越善恶的对待而为至善,体现在工夫上便是无执于善恶。有人这样问阳明,心无恶念时空空荡荡,此时还须存个善念吗? 阳明回答说:“譬如日光,被云来遮蔽,云去,光已复矣。若恶念既去,又要存个善念,即是日光之中添燃一灯。”⑧当然,阳明并不是说人不要存善念,而是说不能执着于善念,“心之本体原无一物,一向着意去好善恶恶,便又多了这分意思,便不是廓然大公”⑨。执着于善念,也就落入了善恶的对待,而复归本体的关键就在于超越善恶的对待而回归绝待之至善。

其二,本体存在着天然的条理,这在工夫上就是要合于天理。阳明举例说,父母丧逝时,人子欲一哭便死,圣人却曰“毁不灭性”,这是因为,“天理本体自有分限,不可过也”⑩。人之所以会越过天理的分

---

① 王守仁:《王阳明全集》,第 6 页。
② 钱德洪:《年谱附录一》,《王阳明全集》,第 1479 页。
③ 王守仁:《王阳明全集》,第 103 页。
④ 王守仁:《王阳明全集》,第 126 页。
⑤ 王守仁:《王阳明全集》,第 17 页。
⑥ 王守仁:《王阳明全集》,第 71 页。
⑦ 王守仁:《王阳明全集补编》,第 547 页。
⑧ 王守仁:《王阳明全集》,第 112—113 页。
⑨ 王守仁:《王阳明全集》,第 39 页。
⑩ 王守仁:《王阳明全集》,第 19—20 页。

限,那是因为有了小我的执念,“天理亦自有个中和处,过即是私意”①。存天理的工夫,就在于破除小我之私欲执着,“常要体此人心本是天然之理,精精明明,无纤介染着,只是一无我而已”②。

其三,心之本体即是虚灵明觉的良知,故工夫之要在于致良知。良知为人人所本有者,依之自有孝悌恻隐等德行:“心自然会知:见父自然知孝,见兄自然知弟,见孺子入井自然知恻隐。”③实则,良知乃是一种先天的道德直觉,不能落入后天的自私算计,“若安排思索,便是自私用智矣”④。因此,要复归良知本体的自然明觉,关键就在于“胜私复理”⑤。

其四,本体无分于动静,故工夫在于动静皆定,亦即“不动心”。但“不动心”不是让心僵化不动,而是要放下执念以时时合于道义,“所行无不是义,此心自然无可动处”⑥。阳明反对欲求宁静、欲念无生的做法,认为这将导致念愈生而愈不能宁静。正确的做法是以良知为主宰,“随你去静处体悟也好,随你去事上磨练也好,良知本体原是无动无静的”⑦。人若挺立良知本体,自能超越动静对待。

其五,心之本体纯真无妄,故工夫的下手处在于诚意。阳明强调“诚”为本体工夫一贯者:“诚是心之本体,求复其本体,便是思诚的工夫。”⑧而所谓的诚,乃是随顺人心天然之理而无小我之染着:“诚意只是循天理。虽是循天理,亦着不得一分意。”⑨故阳明认为诚意的关键,在于破除意念上的虚妄执着,依之复归纯真无妄的本体。

其六,心之本体自有真乐,故工夫的旨归在于万物一体之境。常人追逐的七情之乐,易为自私意欲所染着,“喜怒哀乐本体自是中和的。才自家着些意思,便过不及,便是私”⑩。不过,人若能唤醒心之本体,则七情之乐便转换为本体之乐。有人这样问阳明,父母丧逝有乐否?阳明回答说:“虽哭,此心安处即是乐也;本体未尝有动。”⑪父母丧逝而哀哭,正是本心的流露,故自有其乐在。

总之,本体之显隐,涉及“真己”与“躯壳的己”的二重化运作。人人虽然皆有“真己的本体”,但只有破除私欲的遮蔽方能显明。因此,对于本体的回归,乃是基于体证的工夫而非认知的进路。

四、“心之本体”与“ousia”之同异

如前文所述,阳明是以“身—心—意—知—物”的场域作为“本体”。此本体,即是以天地万物为一体的“真己”,并具有善恶无待、条理秩然、自然明觉、无分动静、至诚无妄、自足喜乐等特征。那阳明所论之“本体”,与亚里士多德所言之 ousia 有何异同呢?

就 ousia 而言,亚里士多德第一个将其作为哲学概念加以讨论。希腊文 eimi 为第一人称单数的“是”,其不定式为 einai,中性分词为 on,阴性分词为 ousa。亚里士多德将 ousa 写作 ousia,并将其列为十范畴之首。但是,亚里士多德关于“本体”⑫的说法并不一致。在《范畴篇》中,他把本体定义为不表述

---

① 王守仁:《王阳明全集》,第 19 页。

② 王守仁:《王阳明全集》,第 142 页。

③ 王守仁:《王阳明全集》,第 7 页。

④ 王守仁:《王阳明全集》,第 81 页。

⑤ 王守仁:《王阳明全集》,第 7 页。

⑥ 王守仁:《王阳明全集》,第 121 页。

⑦ 王守仁:《王阳明全集》,第 119 页。

⑧ 王守仁:《王阳明全集》,第 40 页。

⑨ 王守仁:《王阳明全集》,第 34 页。

⑩ 王守仁:《王阳明全集》,第 22 页。

⑪ 王守仁:《王阳明全集》,第 127 页。

⑫ 源自希腊文 noein 的 noumenon,也被汉语学界翻译为“本体”,意指可理解的终极实在物。为聚焦主题,本文主要就 ousia 展开讨论。

别的东西而为别的东西所表述者，故可感的个体是第一本体，而种和属只是第二本体。在《形而上学》中，他又把本体范畴又分为形式、质料以及质料和形式的合成体，并认为形式是第一意义的本体，合成体只是派生意义上的本体。

虽然亚里士多德关于本体的说法前后并不一致，但其与阳明学还是有诸多契合之处。

其一，阳明言本体无善无恶而超越善恶的对待，亚里士多德亦言本体为无对反者。后者在《范畴篇》中，以具体的事物作为第一性本体，这种本体的标志便是“没有与它相反者”，作为第二性本体的属和种同样“也不能有一个相反者”。① 类似的说法也出现于《形而上学》卷七，“作为事物的原始底层，这就被认为是最真切的本体”②，底层可以演生对反的事物，但自身不能有任何对反，“终极底层自身既不是个别事物，也不是某一定量，也不是具有其他正面特性的事物；并且也不是这些的反面”③。无论是阳明还是亚里士多德，皆注意到了本体超越对待的性质。

其二，阳明言本体具有天然条理，亚里士多德亦言本体为万物的秩序。后者认为，宇宙万物千差万别，但并非纷然杂陈，“万物虽不一律，多多少少各有其秩序”④，而万物之所以有其秩序，乃是因其存在因果关系。而事物的第一原因应当求之于本体，因为“本体才是‘原始实是’”⑤。对于原始实是的探寻，乃是灵魂中逻各斯的功能：“一个部分思考其始因不变的那些事物，另一个部分思考可变的事物。”⑥思考那些始因不变的事物，就是灵魂朝向本体秩序的运动。

其三，阳明言心之本体自然明觉，亚里士多德亦言努斯为智性直观。按照亚氏所说，努斯是最神性的东西，“若以理性为至善，理性〈神心〉就只能致想于神圣的自身”⑦。汪子嵩依之指出，“‘神’实际上就是理性（努斯）”，故“理性—神”是最高的本体。⑧ 努斯作为神心，是关于始因事物的直观，“努斯相关于始点，对这些始点是讲不出逻各斯来的”⑨。海德格尔肯定了亚里士多德的这种说法，认为努斯其实是一种智性直观：“智性直观关乎的是那些最初的规定，而这些最初的规定是逻各斯不能把握的。”⑩不仅如此，亚里士多德还认为努斯乃是人先天所有者，“一个人却生来就会体谅、理解，也生来就具有努斯”⑪。如果说努斯是人先天就有的智性直观的话，那其的确有类于良知本体的自然明觉。

其四，阳明言本体无分于动静，亚里士多德亦言原动者致动而不被动。后者认为，事物处于动与被动之中，而本体则为致动而不被动的永恒者：“既然动与被动之事物为间在事物，这就必须有某些致动而不被动的永恒事物，这永恒事物为本体亦为实现。”⑫由此，亚里士多德批评了一切皆在静定或动变的观点，主张“宇宙间总该有一原动者，自己不动，而使一切动变事物入于动变”⑬。而努斯是“灵魂把握关于不变事物的知识、关于可变事物的推理的始点的真实性的品质”⑭，其实现活动便是“既严肃又除

① 参见亚里士多德：《范畴篇》，方书春译，北京：商务印书馆 1959 年版，第 16 页。
② 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆 1959 年版，第 127 页。
③ 亚里士多德：《形而上学》，第 128 页。
④ 亚里士多德：《形而上学》，第 255 页。
⑤ 亚里士多德：《形而上学》，第 125 页。
⑥ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆 2003 年版，第 166 页。
⑦ 亚里士多德：《形而上学》，第 254 页。
⑧ 参见汪子嵩：《亚里斯多德关于本体的学说》，北京：中国人民大学出版社 2012 年版，第 70 页。
⑨ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第 179 页。
⑩ 海德格尔：《柏拉图的〈智者〉》，熊林译，北京：商务印书馆 2015 年版，第 222 页。
⑪ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第 185 页。
⑫ 亚里士多德：《形而上学》，第 246—247 页。
⑬ 亚里士多德：《形而上学》，第 82 页。
⑭ 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，第 324 页。

自身之外没有其他目的”①的沉思。这种“沉思”,即相当于阳明所论的超越动静的“定”。

其五,阳明言本体至诚无妄,亚里士多德亦言“真”为事物的标准和尺度。后者承认,“一个人似乎需要天生具有一种视觉,使他能形成正确的判断和选择真正善的事物”②,也就是说,人具有判断和选择“真正善”的自然禀赋。但“每个个人所希望的则是对于他显得善的东西”,而好人同其他人最大的区别似乎就在于,“他能在每种事物中看到真。他仿佛就是事物的标准和尺度”。③ 故亚里士多德强调人首先应该真诚朴实:“虚伪是可谴责的,诚实则是高尚[高贵]的和可称赞的。”④他之所以强调“真”高于“善”,那是因为前者更具有源初性。

其六,阳明言本体自足喜乐,亚里士多德亦言努斯的纯净快乐。后者区分了两种快乐,“来源于高尚[高贵]事物的快乐不同于卑贱的快乐”⑤。前一种快乐之所以是高尚的,乃是因其出于人先天就有的努斯,“合于努斯的生活对于人是最好、最愉悦的,因为努斯最属于人”⑥。为什么合于努斯的生活是最愉悦的呢? 因为作为努斯实现活动的沉思,“既严肃又除自身之外没有其他目的,并且有其本身的快乐(这种快乐使这种活动得到加强)”。⑦ 亚氏所言的高尚的快乐,的确有似于阳明所言的本体之乐。

如此看来,阳明之“本体”与亚里士多德之“ousia”确有诸多契合之处,那以“本体”来翻译“ousia”就不失为一种较好的选择。当然,由于中西文化传统的差异,两者也存在着诸多的不同,主要表现在以下三个方面。

首先,关于何者为本体的问题。阳明是将“身—心—意—知—物”的场域视作本体,这种本体为“天地万物一体之体”,并不能落于主客的对待,由此,本体既不能是经验中的可感事物,也不能是事物的抽象形式。反观亚里士多德,他是从指谓关系亦即主客关系讨论本体问题的:“实体,就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言,乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西。”⑧本体只能作主词而不能用作谓词,不表述别的东西而为别的东西所表述,故亚氏是基于主客对待的视域讨论本体问题的,他甚至认为外在于人的可感事物为第一本体。在《形而上学》中,亚里士多德又将本体划分为形式、质料和形式与质料的复合物三种,而形式则被视为“每一事物的怎是与其原始本体”⑨。无论如何,亚里士多德是在主客对待的语境下谈论本体概念的。⑩

其次,关于本体与现象之间的关系。阳明有“体用一源,显微无间”的说法,本体与发用之间只是一种隐显关系,天地万物皆在作为本体的场域中显现,故本体与现象之间不容割裂。亚里士多德也反对在感觉事物以外设定一个永恒的不动变本体,强调本体并不能脱离于具体的事物。但在本体如何贯通于事物的问题上,亚里士多德产生了迷惑,如果世上有既可应用于灭坏事物也可应用于永恒事物的两种原理,那这两种原理是永恒的还是非永恒的呢?“如果原理是永恒的,何以属于那可灭坏原理的事物不也

① 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 307 页。
② 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 75 页。
③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 71 页。
④ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 119 页。
⑤ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 295 页。
⑥ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 308 页。
⑦ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,第 307 页。
⑧ 参见亚里士多德:《范畴篇》,第 12 页。
⑨ 亚里士多德:《形而上学》,第 136 页。
⑩ 当然,这只能是一个粗略的说法。按照海德格尔的解读,ousia 既意指“一个存在者”,也意指“存在之如何、存在、存在性(Seinheit)、此-在意义上的存在(Sein im Sinne von Da-sein)”。(参见氏著:《亚里士多德哲学的基本概念》,黄瑞成译,北京:华夏出版 2014 年版,第 28 页)如果说 ousia 为此-在意义上的存在的话,那就存在着主客未分的维度。

成就其永恒？倘原理本非永恒，那么另一原理，[即不灭坏事物之原理]何以成其永恒？”①显然，亚里士多德并未能找到答案。

最后，关于如何寻求本体的问题。依阳明所说，本体只是身—心—意—知—物所构成的源初场域，不落主客的对待而不能成为认知的对象。人因落于自私之意欲而遮蔽了本体，故本体的彰显需要破除自私意欲的工夫。当然，破除自私意欲并不是说要人废弃思虑认知，而是说思虑认知要以遵循良知为前提，“若是良知发用之思，则所思莫非天理矣”②。阳明虽然没有否定思虑认知的作用，但强调复归本体需要体证的工夫。而在亚里士多德那里，本体关乎“是其所是”的问题，“事物之怎是为最可知的原理”，③由此，本体也就成为“知识的对象”④。亚氏进而提出，灵魂以科学、技艺、明智、智慧、努斯五种品质把握此真实：“科学”以不变的事物为对象而可以传授，“技艺”是与真实的制作相关的合乎逻各斯的品质，“明智”是考虑总体上对于自身是善的和有益的事情的品质，“智慧”是有关某些原理与原因的知识，“努斯”是灵魂把握关于不变事物的知识、关于可变事物的推理的始点的真实性的品质。⑤ 虽然我们可以说亚里士多德的努斯是一种智性直观，但这种智性直观毕竟是基于认知而言的。故而，在寻求本体的问题上，阳明主张体证的工夫而亚里士多德主张认知的进路。

余　论

究言之，阳明是以身—心—意—知—物构成的源初场域作为“本体”，这种本体因无主客的分化而为“天地万物一体之体”，并具有“绝对”“幽隐”“恒久”“圆满无缺”“既变易又不变易”等特征。同时，阳明基于“真己”而言的心之本体，具有善恶无待、条理秩然、自然明觉、无分动静、至诚无妄、自足喜乐等内涵，确实应被视为唐君毅等人主张的真实生命心灵。而本体既为场域，则并不能被抽象化为某种特定的“本根”“本然”“样式”。

阳明关于本体的言说，确与亚里士多德的 ousia 有诸多相通之处，后者亦强调本体具有无对反、自然的节度、智性直观、致动而不被动、源初之真、自足快乐等特征。在这个意义上，笔者赞同将 ousia 翻译为“本体”。需要指出的是，笔者不主张将 ousia 译为实体，一是因为“实体”并非中国哲学常见的概念，二是因为阳明的“心无体”说正有反实体化的倾向。同时，在阳明这里，本体生生不已而有其妙用，并不能被归结为抽象的形式，故笔者也不主张将 ousia 翻译为“本质”。

阳明的“本体”与亚里士多德的 ousia 既然同异互见，那也就意味着中西哲学的本体论有双向诠释的可能。西方哲学的“本体论”(ontology)一词，源于 17 世纪学者所创造的拉丁词“ontologia”，主要是指关于 on 的理论。而 on 也和 ousa 相关，两者皆是 eimi 的分词，差别在于前者是中性分词，后者是阴性分词，但皆英译为 being。学界注意到 being 具有“是”“在”“有”等含义，故有将“ontology”翻译为本是论、存在论、存有论等不同主张。笔者主张翻译为本体论，这一方面是因为 ousia 与 on 有词源学上的联系，另一方面是缘于阳明所言“本体”与 ousia 确有诸多相契之处。

不过，中西哲学毕竟有着不同的文化传统，阳明与亚里士多德关于本体的言说也存在着巨大差异。最主要的一点就在于，前者是基于主客尚未分化的场域而言说本体，后者则是基于主客已然分化的事物展开讨论。至于本体与现象之间关系，阳明认为两者只是隐显之别而不可割裂，亚里士多德则认为两者难以实现真正的贯通。关于如何寻求本体的问题，阳明强调体证的工夫而亚里士多德则主张认知的进

---

① 亚里士多德:《形而上学》，第 212 页。

② 王守仁:《王阳明全集》，第 81 页。

③ 亚里士多德:《形而上学》，第 40 页。

④ 余纪元:《亚里士多德论 ON》，《哲学研究》1995 年第 4 期，第 71 页。

⑤ 参见亚里士多德:《尼各马可伦理学》，第 324 页。

路。就此而言,中国哲学不但有自己的本体论,而且这种本体论自有殊胜之处。正如倪梁康所指出的那样,海德格尔采用“是/存在”所提出的本体论,“的确可以在中国哲学中找到应和,或者不如说,可以找到老师”。① 实则,中西哲学的本体论有着双向诠释的巨大空间,而阳明学可为此提供丰厚的理论资源。

An Analysis of Wang Yangming's "Substance" ——A Comparative Study with Aristotle's *ousia*

Gong Xiaokang

(*School of Philosophy*, *Guizhou University*, *Guiyang* 550025, *China*)

Abstract: "Substance" (本体) is one of the important concepts in Chinese philosophy, which was systematically expounded by Wang Yangming (王阳明). He believed that "body, mind, consciousness, cognition and object constitute one thing", and the field of body, mind, consciousness, cognition and object is "substance". "Mind" occupies a dominant position in this original field, hence Wang Yangming often referred to "the substance of mind". His statements that "ultimate good is the substance of mind", "the substance of mind is heavenly principle", "cognition is the substance of mind", "concentration is the substance of mind", "sincerity is the substance of mind", and "happiness is the substance of mind" indicate that substance has such characteristics as independence of good from evil, orderly organization, natural consciousness, unrestrained movement with stillness, sincerity with freedom from falsehood, and self-satisfaction with happiness. Wang Yangming's discourse about substance can be interpreted in conjunction with Aristotle's (亚里士多德) *ousia*. This helps not only to clarify the difficult problem concerning how to translate *ousia*, but also to respond to the question of whether Chinese philosophy has ontology.

Key words: Wang Yangming's Theory of Mind (阳明心学); field; substance (本体)

(责任编辑　刘曙光)

① 倪梁康:《东西方哲学思维中的现象学、本体论与形而上学》,《哲学研究》2016 年第 8 期,第 70 页。